秦始皇大一统政治合法性构建

路高学

(东南大学 人文学院,江苏 南京 211189)

摘要: 从合法性诉求的视域审视秦始皇建立郡县制大一统帝国后的政治合法性建构活动,可以概括为五个方面: 其一,把用武力统一的原因归于六国君臣的不义,是先灭之而后罪之; 其二,采取积极有为的政治、军事等举措,不断地进行功德的建立与宣扬,其背后的逻辑是以建立超越前人的功业来彰显权力与地位的正当性; 其三,亲自推演五德转移,以秦为水德代周之火德,并在王朝的各个方面极尽体现水德之运,开启了实际运用五德终始理论论证政治合法性的滥觞; 其四,有限度地利用了周代流传下来的天命观,根据自己的意志进行封禅,这是从春秋至战国,天的神圣属性、价值属性不断弱化而人的能动性不断突显的一种自然反映; 其五,比肩于神、圣,不允许有一个外在的、超越性的精神枷锁存在,是致力于把自己打造成绝对的精神权威和信仰权威。

关键词: 秦始皇; 大一统; 政治合法性

中图分类号: K207 文献标识码: A 文章编号: 1006 - 723X(2018)09 - 0110 - 07

引论: 诉求与信仰
——合法性的两个面向

政治合法性主要涉及两个方面的对象: 一是统治者,在古代君主制下就是指王权的所有者; 二是被统治者,在王权体制下主要包括士人和平民百姓。对于王权所有者而言,为了说明其统治地位的合理性,保持统治秩序的稳定,就必须对其地位和行为寻找到合法性的依据,这就表现为合法性的诉求。而对于被统治者,政治合法性问题则相应体现在信仰方面,即对统治者或现实政治体制的态度问题。一个政权能否保持持久和稳定,除了需要统治者积极寻求和建构自身的政治合法性之外,也离不开被统治阶层对其合法性的认同。研究政治合法性问题,不能忽视其中的任何一个方面。

马克斯·韦伯最早从信仰和诉求两个方面来理解合法性问题,他认为任何统治者都试图唤起并努力维持被统治者对其政治合法性的信仰,这种信仰是统治稳定必不可少的基础,可以分为"法理型""传统型"和"魅力型"。[1](P238~239) 在这个过程中,统治者展现出的意愿和行为,就是政治合法性的诉求。基于这种理解,杜崙则提出合法性诉求是"基于一定理由的执政要求和权利,这些理由包括合法性来源,如天命或者民主选举,也包括价值规范、政治原则及目标,等等。"[2] 因此,与合法性信仰多从被统治对象的服从愿望角度理解不同,合法性诉求可以使我们更好地理解统治者建构自身政治合法性的动机、目的,以及政权体制、社会结构的组成等。

对于任何一个政权来说,合法性的诉求和信仰都是同时存在的。当然,由于不同的历史、文化和地域等因素,不同时期和不同地域的政权会有各具特色的合法性问题,比如: 在周王朝时期,周公所制之"礼""乐"就是维护周代宗法分封制的合法性支柱,而春秋战国时期的"礼崩乐坏",实际上是对周王朝统治合法性的否定,最终导致了分封体制的瓦解。之后,秦始皇统一华夏,建立起郡县制大一统帝国,同样面临新的政治合法性问题,这个时期也被认为"是结束了剧烈的社会动荡,开始新的社会政治结构创建的历史时期"。[3](P1) 秦始皇作为新时代的始作俑者,积极地采取了一系列措施为新的皇权寻求政治合法性。但有研究认为"这个至高无上的皇权是由什么决定的? 换句话说,皇权合法性的根据是什么? 对此,秦始皇并没有作出进一步的阐述和论

基金项目: 国家社科基金重大项目(14ZDA010); 国家留学基金资助项目(201806090154); 江苏省研究生培养创新工程项目(KYZZ16_0098)

作者简介: 路高学(1986—),男,河南新郑人,东南大学人文学院博士研究生,尚道社会研究所研究员,主要从事中国哲学研究。

证。”[4] 也有学者只看到了局部，或认为“秦始皇的统治合法性不是来自于自身，而是来自于被征服的‘他者’”，[5] 或认为秦始皇所定的“‘帝号’在秦统一之初执政合法性宣传中有重要意义”。[6] 而总体来看，现有的研究主要是从合法性信仰的层面看待秦王朝的合法性问题，忽视了与合法性信仰相对的合法性诉求，导致批判、怀疑和否定秦始皇进行政治合法性建构的历史事实。

研究政治合法性问题，不能有所偏废，各执一端，既要站在统治对象的立场来看当权者合法性诉求合不合理、有没有效，又要站在统治者的角度来看其如何进行寻求合法性信仰的政治实践。只有如此，我们才能更为全面、合理、有效地认清秦始皇面对的政治合法性问题。而鉴于现有学术成果多从寻求合法性信仰失败的角度来否定秦始皇的政治合法性建构活动，笔者将着重从合法性诉求的视域进行审视。

一、“诘诛不义，以怀远方”

“义”在先秦时代指一种重要的社会道德规范，具有合理、正当的含义。受西周“敬德”与“保民”思想的影响，先秦社会非常强调君主的德行，当一国之君的言行违背于“义”，就可能丧失合法性，受到指责，甚至被征伐，所以就有《吕氏春秋》言：“夷则之月，修法饬刑，选士厉兵，诘诛不义，以怀远方。”[7](P138) 《吕氏春秋》是由秦国相邦吕不韦主持编写的一部融汇先秦诸子百家思想的著作，成书于秦始皇全面发动统一战争的前夕，其思想主旨和价值观念反映了当时社会的主流意识，反过来也会对人们的行为模式和价值选择产生影响。而秦始皇正是利用这种“诘诛不义，以怀远方”之论，即通过道德上否定敌对一方，以获取发动军事力量进行武力统一的合法性。

秦始皇二十六年（前221年），秦灭齐，使华夏诸侯林立的混乱局面统一为中央集权的郡县制帝国。秦始皇作为新时代的开创者，虽然依靠武力实现了统一，但仍需要为其政治行为进行合理性的论证。此时，还未称号“皇帝”的秦王政召集百官，命令其丞相、御史曰：

异日韩王纳地效玺，请为藩臣，已而倍约，与赵、魏合从畔秦，故兴兵诛之，虏其王。寡人以为善，庶几息兵革。赵王使其相李牧来约盟，故归其质子。已而倍盟，反我太原，故兴兵诛之，得其王。赵公子嘉乃自立为代王，故举兵击灭之。魏王始约服入秦，已而与韩、赵谋袭秦，秦兵吏诛，遂破之。荆王献青阳以西，已而畔约，击我南郡，故发兵诛，得其王，遂定其荆地。燕王昏乱，其太子丹乃阴令荆轲为贼，兵吏诛，灭其国。齐王用后胜计，绝秦使，欲为乱，兵吏诛，虏其王，平齐地。寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。[8](P43)

这段话表达了秦灭六国的理由，可归纳为两个方面：第一，韩王纳地、称臣后又“倍约”，与赵、魏合谋而“畔秦”；赵王与秦“约盟”又“倍盟”；魏王“约服入秦”却又与韩、赵相谋“袭秦”；荆王（楚王）“畔约”袭击秦国。第二，燕王昏庸，燕国太子派荆轲刺杀秦王；齐王采用后胜的计策，断绝与秦国的官方来往。前者四国“倍约”“畔秦”“倍盟”“畔约”中的“倍”“畔”分别同“叛”和“背”，因此可归于不讲“信义”；后者二国采用刺杀、“绝秦使”等手段，可认为是不讲“仁义”。而无论是韩王、赵王、魏王、荆王的不讲“信义”，还是燕太子、齐王的不讲“仁义”，其实都表达了一个意思——“不义”。如此，正合于《吕氏春秋》所言“诘诛不义，以怀远方”。所以，秦始皇正是通过宣说六国君王自身的“不义”，以突显其武力征服行为的合法性。

此后，秦始皇在其有生之年，不断进行着渲染六国“不义”的言行。如：称帝后的第四年，秦始皇东游至芝罘山，刻石有言：“六国回辟，贪戾无厌，虐杀不已。”[8](P46) 在生命的最后一年，秦始皇在会稽立石刻，有文：“六王专倍，贪戾傲猛，率众自强。暴虐恣行，负力而骄，数动甲兵。阴通间使，以事合纵，行为辟方。内饰诈谋，外来侵边，遂起祸殃。义威诛之，殄熄暴悖，乱贼灭亡。”[8](P49) 这些充分表明，在秦始皇的话语里，他完全是一个打击“不义”的“正义”者。

以上秦始皇通过贬损、否定敌对一方形象，以获取己方行为正当、合理的手法，并不是他的创见，而是常见于先秦社会，且为后人所继承和发扬。如《尚书》中就有三篇文献（《武成》《泰誓》和《牧誓》）记载了周人极力诋毁商纣王的形象，其中的《武成》篇是周武王在获得胜利后祭天的祭文，称“今商王受无道，暴殄天物，害虐丞民，为天下逋逃主，萃渊薮。”[9](P391~392) 再如《汉书》记载了刘邦通过抹黑项羽来获取合法性的做法，称“项羽为无道，放杀其主，天下之贼也”，并进一步归纳了项羽的“十大罪”：

吾始与羽俱受命怀王，曰先定关中者王之。羽负约，王我于蜀汉，罪一也。羽矫杀卿子冠军，

自尊，罪二也。羽当以救赵还报，而擅劫诸侯兵入关，罪三也。怀王约入秦无暴掠，羽烧秦宫室，掘始皇冢，收私其财，罪四也。又强杀秦降王子婴，罪五也。诈坑秦子弟新安二十万，王其将，罪六也。皆王诸将善地，而徙逐故主，令臣下争畔逆，罪七也。出逐义帝彭城，自都之，夺韩王地，并王梁楚，多自与，罪八也。使人阴杀义帝江南，罪九也。夫为人臣而杀其主，杀其已降，为政不平，主约不信，天下所不容，大逆无道，罪十也。[10](P10)

对此，宋儒朱熹认为："汉高祖取天下所谓仁义者，岂有诚心哉！其本谓项羽背约。及到新城，遇三老董公遮道之言，方假此之名，以正彼之罪。所谓缟素发丧之举，其意何在？似此之谋，看当时未必不是欲项羽杀之而后罪之也。"[11](P3210)而秦始皇所处时代，与刘邦、项羽相去不远。朱熹的评价也同样适用于秦始皇。

总而言之，秦始皇在讨伐和征服六国后，假以诸侯"倍约""畔秦""倍盟""畔约""袭秦""绝秦""昏乱"等"不义"之名"以正彼之罪"，正是欲灭之而"后罪之"。如此，秦统一六国的合法性根据就建立在对六国诸侯的道德批判和否定之上。这种做法，在后世中国历代的皇权更替中都屡见不鲜，以至形成了这样一个政治传统：只要在道德上对敌对一方否定、怀疑的越彻底，己方行为的合法性就越突出。然而，我们也应该清醒地意识到，这种论争只不过是一种政治斗争的手段而已，带有非常明显的非理性成分，虽然可以为统治的合法性提供一定的依据，但是并不具有理性的说服力。

二、功德的建立与宣扬

秦始皇在道德方面批判和否定六国之后，又对自身的德行进行了强调和宣扬。如："寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定。"[8](P43)为了进一步彰显他所建立的丰功伟绩，秦始皇决定更改自己的称谓，言："今名号不更，无以称成功，传后世。其议帝号。"[8](P43)由此可见，秦始皇的政治逻辑是权力和地位的合法性来自于并有天下的成功之举。

从所建立的功绩和影响而言，秦始皇名副其实为"千古第一帝"，这一点从其大臣们的称赞中可见一斑。《史记》载丞相王绾、御史冯劫和廷尉李斯等人言："昔者五帝地方千里，其外侯服夷服，诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。臣等谨与博士议曰：'古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。'臣等昧死上尊号，王为'泰皇'。"[8](P43)秦始皇在采纳众臣意见的基础上，又采用了上古的"帝"号，称号"皇帝"。这一过程充分表明，依靠一隅之力，以征伐"不义"的名号统一天下，建立起超越"五帝"的大一统中央集权制国家是秦始皇称号"皇帝"的合法性支柱。

然而，当这种论证模式一旦被统治者采纳，就可能会产生潜移默化的效应，影响其接下来的一系列行为。这源于人思维的惯性，或者说是一种方法论意义上的路径依赖。而一旦这种依赖形成，又不能及时根据实际情况进行修正，就会给当局者带来束缚，成为一种无形的枷锁。从秦始皇统一六国后的行为来看，他没有因为并有六国而停止追求更大功德的脚步，而是不顾实际地持续进行武力的扩张，并到处进行宣扬。

在功德的建立方面，秦始皇主要表现为南征岭南、北击匈奴和开拓西南。关于秦军南征岭南的时间问题，史书记载并不明确。王子今根据《史记·秦始皇本纪》记载认为："在秦始皇二十六年（前221年）记事内容中已言'南至北向户'，二十八年（前219年）琅邪刻石有'皇帝之土……南尽北户'语，可知向岭南的拓进在兼并六国后随即开始。"[12]本文暂从此说。此后，始皇三十三年（前214年），秦军再次征调抓捕的逃犯、赘婿、商人等攻占陆梁地区，设桂林、象郡、南海三郡。同年，秦军北击匈奴的大规模军事行动也在展开，取得了丰硕战果："自榆中并河以东，属之阴山，以为四十四县，城河上为塞。""又使蒙恬渡河取高阙、阳山、北假中，筑亭障以逐戎人。"[8](P46)而开拓西南主要表现为修建"五尺道"，打通西南地区的交通，即现在的四川至云南，因此秦王朝势力能顺利地扩张至夜郎、邛都等地区，并使这些地域纳入到秦帝国的行政体系之中。

在功德的宣扬方面，秦始皇主要表现为在三次东巡时，在多个地方刻石立碑宣传其依靠武力建立的超越前人的功业。在此列举两例，如：秦始皇二十九年，东巡至芝罘山，刻石有文：

大圣作治，建定法度，显箸纲纪。外教诸侯，光施文惠，明以义理。六国回辟，贪戾无厌，虐杀不已。皇帝哀众，遂发讨师，奋扬武德。义诛信行，威燀旁达，莫不宾服。烹灭强暴，振救黔首，

周定四极。普施明法，经纬天下，永为仪则。[8](P46)

秦始皇三十七年(前210年)，东巡至会稽山，刻石颂扬秦德，言:

皇帝休烈，平一宇内，德惠修长……群臣诵功，本原事迹，追首高明……圣德广密，六合之中，被泽无疆。皇帝并宇，兼听万事，远近毕清……大治濯俗，天下承风，蒙被休经。皆遵度轨，和安敦勉，莫不顺令。黔首修絜，人乐同则，嘉保太平。后敬奉法，常治无极，舆舟不倾。从臣诵烈，请刻此石，光垂休铭。[8](P49)

这充分说明，秦始皇积极地通过功德的建立与宣扬，向世人证明其权力和地位的合法性。而类似于秦始皇的行为在中国古代历史上并不鲜见。

在强权者依靠武力或者不正当途径获得政权之后，为了证明自身统治地位的合法性，往往会通过积极的对外政策、浩大的工程等功绩作为权力合法性的支撑。唐太宗李世民通过玄武门兵变，弑兄、杀弟、胁父登上帝位后，对外同样采取积极的攻略措施，先后平突厥、攻高句丽、灭薛延陀等; 对内设立弘文馆，搜集书籍图册，网罗人才，推行均田制、府兵制、租庸调制、科举制等。明成祖朱棣通过靖难之役夺取帝位后，对外“深度介入交趾事务，在对蒙元的战略上由灵活务实转向了非理性的出击”; [13] 对内“为我们留下了六个令人惊叹的杰作——北京皇宫、长城、运河、郑和航海远征、永乐大典和南京大报恩寺的琉璃宝塔”。[14]

从宏观的角度来看，不论成败，上述三位帝王的行迹有许多共同之处: 当通过武力等非正常手段获取最高的统治权后，统治者都会面临着如何证明权力的正统性问题，也即合法性问题。在这样的情况下，采取积极有为的政治、军事等举措，建立更大的功业，就成为君王们彰显其政治地位合法性的一条有效途径。秦始皇不断地宣传“秦德”，不停地对外扩张，就是这种思维的积极体现。

三、以秦为“水德”代周之“火德”

战国末期，思想家邹衍结合阴阳、五行等学说建构了一套王朝政权交替转移的理论，被称为“五德转移”或“五德终始”。“五德”，即五行学说中的土、木、金、火、水五种德性; “终始”，就是指以上五种德性的交替、循环。邹衍认为，宇宙间的万事万物都可以与五行相对应，并按照五行相胜的理论排出了“五德”，即“土德”“木德”“金德”“火德”“水德”。当他用这五种德性解释社会历史发展的时候，每一德就代表一个王朝，而如果有一个王朝消亡了，就意味着这个王朝之德走到了尽头，会有代表另一相胜之德的王朝来取代它。

司马迁在《史记》中明确记载“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。”[8](P44) 而根据邹衍“天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”[8](P455) 的观点，秦始皇也提出了相应的“符应”: “黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。”[8](P166) 这一事件发生于秦初并天下之后，显然是为了说明秦王朝取代周而统一天下的合法性。而秦始皇之所以会采用邹衍的理论，“一方面是为了说明秦代周是顺理成章的，从而使自己的统治具有合法性; 另一方面，五德始终说推出秦为水德，水为阴，合于刑事，正与秦始皇本人注重刑罚契合。”[15](P78) 但是也有学者认为: “秦始皇确立秦为水德的原因是‘昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞’。”[16] 本文不同意这种观点，而认为秦始皇之所以提出秦文公猎获黑龙是在其决定秦为“水德”之后，为进一步证明此观点的合理性而提出的材料依据，这一点从司马迁的记录里可以清楚地说明。

司马迁在《史记》中有明确记载，为了彰显秦王朝的“水德”之命，秦始皇采取了一系列措施，可归为以下几点: 第一，“更命河曰‘德水’”。这里的“河”指现在的黄河。黄河被誉为华夏民族的母亲河，是中华文明的摇篮。先秦时期的诸侯国多数分布在黄河流域。用“德水”来指称“河”，秦始皇意在突显自己的水德之命，同时也意指大秦王朝像“河”水一样源远流长。第二，“以冬十月为年首”，即把十月定为正月。在先秦时期，十月是冬季的第一个月，称“孟冬”，象征《周易》中的坤卦，代表纯阴之象。而水在“五德”中又最具阴性，所以十月合于“水德”。正如《吕氏春秋》记载“是月也，以立冬。先立冬三日，太史谒之天子，曰‘某日立冬，盛德在水。’天子乃斋。”[7](P216) 第三，“色上黑”。古文中“上”同“尚”，所以“上黑”即是“尚黑”，是以黑色为最高权力的代表色。五行之中每一“行”都有代表色，

其中黑色是水的代表。因此，为合于“水德”，秦始皇下令“衣服旄旌节旗皆上黑”。第四，“度以六为名”。“六”在阴阳学说中为阴数；在五行之学中，是“水德”之数。秦统一后“数以六为纪”，在国家的政治、经济、文化等方面都极尽地体现出“六”的特征，如“分天下为三十六郡”，“秦钱半两，径一寸二分，重十二铢”①，“舆六尺，六尺为步，乘六马”等。第五，“音上大吕”。“大吕”是我国古代音律十二律中的十二月律，也被认为是第一个阴律，与“水德”之阴性相应。秦始皇在音律中推崇“大吕”，很显然是想从音律方面说明秦王朝的合法性。第六，“事统上法”。自秦孝公任用商鞅变法之后，秦国就一直贯彻以法治国的原则。灭亡六国后，秦始皇依据“五德终始”理论，以秦为“水德”。而“水德”的最主要特征就是属阴，主刑、罚而尚法。因此，“水德”之运与秦的国策正好相符。如此，则助长了秦始皇为合于“五德之数”而进一步加强法治，“急法”而“不赦”。

由上可知，秦始皇吞并六国之后，亲自推演邹衍的“五德转移”理论，以秦为“水德”而代周之“火德”，又引用秦文公猎获黑龙的故事进行符应证明，并在王朝内部各个方面极尽体现“水德”之运。这充分说明，“五德终始”说是秦始皇建构政治合法性的主要途径之一。

四、应“天命”而“封禅”

周人以一隅之力克殷而有天下，为说明权力来源的合法性，使被征服者心悦诚服，提出了“天命”说。在周以降的王朝更替中，“天命”思想得到了丰富和发展，成为植根于中国古人心中的一种政治信仰。秦始皇在构建秦王朝合法性时，也利用了周代流传下来的“天命”说。据传，秦始皇曾命令李斯书写“受命于天，既寿永昌”八个字刻于玉玺之上，这暗含了“皇权‘奉天’统治人民，人民‘应天’认命服从”[17]的意思。但是，从具体的政治实践和思想的发展历程来看，秦时之“天”与周人所言之“天”已经发生了一些变化。

从西周至春秋战国，对于“天”的理解经历了从神圣性至道德价值性，最后向工具理性的演变。至战国末期，“天”在士人心中的神圣性已经弱化，原本具有的道德和价值属性也逐渐地分离，而无生命、无情感的自然属性和规律属性却不断突显。“天命”渐渐被视为可以掌握和利用的规律，也不再能为社会和人生提供完全可靠的神圣性的价值和意义。如荀子所言：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”[18](P306)但是在社会中，“天命”、鬼神的神秘力量并没有完全消失，这一点在代表平民阶层利益的墨家学派中表现得非常明显。墨家后学言：“是故子墨子曰：今天下之王公大人士君子，中实将欲遵道利民，本察仁义之本，天之意不可不顺也。”[19](P208)这种对立现象的存在，就导致了在战国末期，有以应“天命”而用之的功利主义盛行的同时，对“天命”的神圣性信仰也仍然存在。秦始皇作为法家功利学说的坚定信仰和执行者，在四处宣扬自己的伟大功绩的同时，当然也不会放弃“天命”这一合法性利器。这一点在秦始皇东巡封禅一事上表现得尤为突出。

封禅是古代帝王彰显“天命”的一条非常重要途径，也是儒家极为推崇和美化的政治行为。《史记·封禅书》记载：“自古受命帝王，曷尝不封禅？”[8](P164)秦始皇称帝后的第三年，东至泰山、梁父封禅。有儒生建议说：“古者封禅为蒲车，恶伤山之土石草木；埽地而祭，席用菹秸，言其易遵也。”[8](P166)但是秦始皇觉得这些建议不具有可行性，就没有采纳，而是根据自己的意见进行封禅，并立石刻颂其德行。这表明，在秦始皇的世界里，自我意识是非常强大的，封禅也不过是其展示自己丰功伟绩的一次活动，以向天地宣示自己的功德。

另外，我们也应意识到，在经过春秋战国“礼崩乐坏”“百家争鸣”的局面后，秦统一时的“天”与周代商所讲的“天”已经不是具有同样意义的“天”了。“天”的内涵已经发生了重大的变化。在秦统一的前夕，在流行的思想领域，“天”的神圣性、价值性已基本丧失，而转变为可以被认知、思考的，带有客观性、规律性的“天”了。当时的知识人已经认识到：“政治的兴亡并不取决于神，而取决于民之向背及君、臣的政策与品质。与此相应的是，‘天’被改造为一个泛概念，神秘主义的性质减少了，怀疑和否定天道神秘的观念占据了主导地位。此时的人们多对天作自然化的理解，把天道作为客观必然性的范畴来使用，从而从根本上改变了‘天’的神秘性的观念。”[20](P65)虽然“天”仍然被秦始皇拿来用于证明政权的合法性，但它只是为大秦王朝提供具有充足说服力

① 唐代司马贞在《史记·平准书·索隐》中引《古今注》：“秦钱半两，一寸二分，重十二铢。”（参见司马迁撰、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》，北京：中华书局，2014年版，第1712页。）

的一件工具。因此，对于秦始皇来说，“天”的象征意义要远大于它的实质意义。

五、比肩于神圣

比肩于神、圣是指秦始皇神化和圣化自己。在上一部分提到，“天”在秦始皇建构政治合法性中的神圣性并不突显，但是这不意味着秦始皇忽视了神、圣观念的合法性功能。与周朝建立者通过外在神圣性的“天”获取合法性不同，秦始皇所采取的措施是直接圣化和神化自己。他不但要成为现实政治上的绝对权威，而且也把自己打造成绝对的精神权威，而不是给自己加一个外在的、超越性的精神枷锁。对此，他主要采取了以下三种措施：

第一，称号“皇帝”。秦王政吞灭六国后，决定更改自己的名号，以配得上其建立的功德，并期望能够代代相传。“皇”是指称美、大之意的词汇，极尽赞美之意，在当时人们心目中具有“神”的形象，有“天皇”“地皇”“泰皇”的称谓。许慎在《说文解字》解释“皇”为“大也，从自。自从始也。始皇者三皇大君也。”[21](P4) 大臣们用三皇中最高的“泰皇”称谓秦王政而没有用到“帝”，除了带有极尽的赞美之意外，也暗示已经没有人间君王的称号可以配得上他此时的功绩，而只能用至高的“神”的名号了。但是秦始皇并没有完全同意大臣们的意见，而是“去‘泰’，著‘皇’，采上古‘帝’位号，号曰‘皇帝’”。[8](P43) 而“帝”，在殷商时代也有“神”的意思。日本学者西嶋定生认为“始皇帝所采用的‘皇帝’称号，与其文字所表现的意蕴一致，正是‘煌煌上帝’、上帝主宰宇宙之义。”[22](P9) 由此可见，秦始皇称号“皇帝”，显然是有比肩至上“神”的意思，并以世间万物最高的统治者自居。

第二，言“圣”。在古代社会，“圣”是一种对人在道德方面的最高赞美之言，以其为核心的价值观念体现在社会的各个方面。“在中华文化发展的第一个黄金时代——春秋战国，各家学说都力图通过推崇、美化圣人来建构或表达自己的学术理念。”[23] 在上一段的论述中也提到，上古时代“五帝”也是被称为“圣王”。可以说，“圣”也是各学派公认的，对理想君王的称谓。秦始皇当然不排斥使用这样一个声名洋溢之词，用以彰显其政治地位的合法性。《史记·秦始皇本纪》所记载称颂秦德的石刻中，“圣”字屡次出现，多达十余次，如“皇帝躬圣”“咸承圣志”“圣智仁义”“大圣作治”“承顺圣意”“圣法初兴”“长承圣治”“祗诵圣烈”“秦圣临国”“圣德广密”等。这些溢美之词，再配以现实建立的功德，成为秦始皇建构政治合法的重要途径。

第三，以“真人”自居。秦始皇不但在称谓和言辞上给自己披上神圣的外衣，而且在实际行动中也试图成仙、成神，长生不老，这种愿望在他生命的最后几年，表现得十分强烈。秦始皇三十五年（前212年），方士卢生上奏始皇“臣等求芝奇药仙者常弗遇，类物有害之者。方中，人主时为微行以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。真人者，入水不濡，入火不爇，陵云气，与天地久长。今上治天下，未能恬淡。愿上所居宫毋令人知，然后不死之药殆可得也。”[8](P47~48) 为此，秦始皇自谓“真人”，而不再称“朕”，在实际的生活中，也尽量把自己的行踪隐匿起来，任何胆敢泄漏其踪迹的人都会得到最严厉的惩罚。一次“始皇帝幸梁山宫，从山上见丞相车骑众，弗善也。中人或告丞相，丞相后损车骑。始皇怒曰：‘此中人泄吾语。’案问莫服。当是时，诏捕诸时在旁者，皆杀之。自是后莫知行之所在。”[8](P48)

以三点说明，秦始皇获得无人之下、万人之上的政治地位后，也在试图把自己打造成绝对的精神权威。天的神圣性虽然在经历了春秋战国之后有所弱化，但是世人对“皇”“帝”“圣人”“真人”等神圣形象的崇拜和信仰仍然广泛存在。同时，在人力得到认可和高扬的背景下，通过人之行迹来比肩神、圣也是顺理成章的。秦始皇神圣化自己的努力，不只是为了满足其自私的欲望，更重要的是获得世人对其政治权威的认同和信仰。因此可以说，在秦始皇的世界里，自己就是世间绝对的权威，既是政治生活中的绝对权威，也是精神生活中的绝对权威，还试图成仙、成神，成为信仰的绝对权威。

综上所述，作为中国历史上的第一个皇帝，秦始皇并没有完全自大到以为只依靠武力和严刑峻法就可以维持帝国的统治，而不去诉求政治合法性的认同。虽然从秦二世而亡的结局来看，秦始皇的政治合法性建构并不成功，但这并不足以掩盖他为郡县制大一统帝国寻求合法性依据所做的努力。秦始皇在原有政治合法性思想基础上，通过六国君主的“不义”、功德的建立与宣扬、“五德终始”的推衍、“天命”的彰显与封禅、皇帝形象的神圣化等途径，积极诉求政治

合法性的信仰和认同。这些方式和方法，在秦以降的王权更替中，仍然发挥着巨大的作用。而理解秦始皇建构大一统政治合法性的经验和教训，对于我们今天寻求维护国家统一和保持社会秩序稳定的政治合法性基础仍然有着重要的启示意义。

[参考文献]

[1] 马克斯·韦伯. 经济与社会(上卷) [M]. 林荣远，译. 北京: 商务印书馆，1997.

[2] 杜崙. 政治合法性的多视角探析 [J]. 经济社会体制比较，2008，(6).

[3] 王子今. 秦汉社会意识研究 [M]. 北京: 商务印书馆，2012.

[4] 马良怀. 秦汉之际皇权合法性理论的探寻与建构 [J]. 哲学研究，2012，(1).

[5] 雷戈. 皇帝对自身合法性的观念建构——后战国时代思想史的一个问题 [J]. 晋阳学刊，2004，(4).

[6] 王子今. 秦始皇议定"帝号"与执政合法性宣传 [J]. 人文杂志，2016，(2).

[7] 许维遹. 吕氏春秋集释 [M]. 北京: 中华书局，2009.

[8] 司马迁. 史记 [M]. 北京: 中华书局，2006.

[9] 阮元. 十三经注疏 [M]. 北京: 中华书局，2009.

[10] 班固. 汉书 [M]. 北京: 中华书局，2007.

[11] 黎靖德. 朱子语类 [M]. 北京: 中华书局，1986.

[12] 王子今. 秦汉"五岭"交通与"南边"行政 [J]. 中国史研究，2014，(3).

[13] 张小平，周少青. 政治合法性视野中的明成祖朱棣——一个范本的解读 [J]. 吉林师范大学学报(人文社会科学版)，2008，(2).

[14] 朱大可. 从郑和下西洋到朱棣的权力美学 [N]. 新京报，2005-07-13.

[15] 韩星. 儒法整合: 秦汉政治文化论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社，2005.

[16] 杨岗. 秦始皇创水德制度与阴阳五行学说 [C]. 秦俑博物馆开馆三十周年国际学术研讨会暨秦俑学第七届年会论文集，2009.

[17] 吕振亚. 中国皇帝专制权威合法性的思想系统 [J]. 人文杂志，1989，(1).

[18] 王先谦. 荀子集解 [M]. 北京: 中华书局，1988.

[19] 孙诒让. 墨子间诂 [M]. 北京: 中华书局，2001.

[20] 季乃礼. 三纲六纪与社会整合——由《白虎通》看汉代社会人伦关系 [M]. 北京: 中国人民大学出版社，2004.

[21] 许慎. 说文解字 [M]. 北京: 中华书局，2013.

[22] 西嶋定生. 西嶋定生東アジア史論集(第一卷) [M]. 東京: 岩波書店，2002.

[23] 路高学. 董仲舒与大一统 [N]. 光明日报，2016-03-07(016).

Political Legitimacy of the Great Unity Constructed by First Emperor of Qin

LU Gao-xue

(School of Humanities, Southeast University, Nanjing 211189, Jiangsu, China)

Abstract: From the perspective of legitimacy appeal, Qin Shihuang conducted a series of political legitimacy construction activities, after he unified China and built a "Great Unity" regime. The ways he used can be summarized as five aspects. First, eliminating other six countries for the injustice of the Kings and Ministers. This is a crime against them after beating them. Secondly, taking active and promising political and military measures to establish and whoop his merits. The logic behind it is to establish the legitimacy of power and status by building a meritocracy that transcends predecessors. Thirdly, replacing Zhou's Fire De with Qin's Water De, and trying to reflect the characteristic of Water De in all levels of the country. It is the beginning of the practical application of the five elements circulation theory to demonstrate political legitimacy. Fourthly, inheriting the Zhou's views on the "Tian", and doing "Fengshan". This is an inevitable reflection of the weakening of the divine and value attributed of the "Tian". Fifthly, endeavoring to make himself an absolute spiritual authority and belief authority, equaling himself to God and Saint, and not allowing the existence of an external transcendence.

Key words: Qin Shihuang; Great Unity; political legitimacy

〔责任编辑: 李　官〕